
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00388773 4

DER

UNTERSCHIED DER LEHREN HUMES IM TREATISE UND IM INQUIRY.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER VEREINIGTEN FRIEDRICHS-UNIVERSITÄT
HALLE-WITTENBERG

VORGELEGT

VON

WILHELM BREDE
AUS SEGEBERG.

HALLE A. S.
DRUCK VON EHRHARDT KARRAS.
1896.


LIBRARY
AUG 16 1961
UNIVERSITY OF TORONTO

DEM ANDENKEN MEINES VATERS

GEWIDMET.

Das Unternehmen, den Unterschied klarzustellen zwischen den Lehren David Humes, wie sie in seinem ersten Werke, dem *Treatise of Human Understanding* und dem etwa zehn Jahre später, im Jahre 1748, zuerst erschienenen *Essay concerning Human Understanding* dargestellt sind, scheint von vorne herein ein überflüssiges zu sein. Hat unser Philosoph doch in den späteren Ausgaben des *Essay*[1] gefordert, dass man diesen als das seine Ansichten allein und vollkommen enthaltende Werk betrachten möge.

Man hat dem Wunsche des Autors nicht Rechnung getragen. Auch der *Treatise* ist Gemeingut der philosophischen Welt geworden und wird von manchen für wertvoller gehalten als das erste Werk. Diese Thatsache kann nicht überraschen; denn ebensowenig wie ein Dichter sein eigener Recensent sein kann, ist ein philosophischer Schriftsteller der geeignete Kritiker für seine eigenen Werke. Zudem mag Hume die ungünstige Aufnahme seines Erstlingswerkes nicht mit Unrecht dem Umstande zugeschrieben haben, dass er in demselben die für die Religion bedenklichen Konsequenzen seiner Lehre mit rücksichtsloser Schärfe zog und nicht ohne Schroffheit der Form verteidigte. Somit ist die Annahme, dass er die Konsequenzen seiner Anschauung nicht aufgegeben, sondern nur auszusprechen unterlassen habe, mindestens möglich.

Andererseits müssen wir auch die Möglichkeit ins Auge fassen, dass die Ansichten unseres Autors sich von seinem 25. Lebensjahre, wo der *Treatise* in der Idee vollendet war, bis zu seinem 37. Jahre, wo er den *Essay* schrieb, in mancher Beziehung geändert haben, und dass die Problemlage in dem

[1] In den späteren Ausgaben nannte Hume das Werk Inquiry c. H. U.

späteren Werke eine andere geworden ist. Es wird ferner zu untersuchen sein, ob zu den Ansichten, die — sei es in derselben Gestalt wie im *Treatise*, sei es in veränderter Form — im *Essay* aufgestellt werden, noch neue hinzugekommen sind, und in welchem Zusammenhang dieselben mit den übrigen Lehren des *Essay* stehen.

Wir glauben, der geeignete Weg zur Beantwortung dieser Fragen ist der, dass wir 1) einen Abriss der im *Treatise* niedergelegten Lehren geben, 2) die im *Essay* beibehaltenen Lehren in ihrer völligen Identität oder teilweisen Abweichung von denen des *Treatise* darlegen, 3) aufzeigen, was im *Essay* an neuen Lehren hinzugekommen ist und 4) untersuchen, welche von den Lehren des *Treatise* nicht wieder behandelt sind, und in wiefern sich schliessen lässt, dass die im *Essay* ausgefallenen Lehren unverändert geblieben sind.

Der Lehrbestand im Treatise.

Die Untersuchungen des *Treatise concerning Human Understanding* sind, wie schon der Titel des Werkes sagt, auf das Wesen der menschlichen Erkenntnis gerichtet. Die grosse Antithese zwischen Denken und Ausdehnung, wie wir sie bei Descartes und Spinoza finden, ist bei Locke und Hume übersetzt in die Antithese der Impressionen und Ideen. Daraus ergiebt sich die Aufgabe 1) nach dem Material des geistigen Lebens, nach dem Inhalt der Erkenntnis zu suchen und 2) ihre Form zu bestimmen, die Prinzipien der Uebereinstimmung der einzelnen Thatsachen des geistigen Lebens aufzufinden, d. h. den Begriff der Wahrheit festzustellen.[1]

Der allgemeinste Ausdruck für alle Einzelthatsachen des geistigen Lebens ist der der Perception. Hume führt diesen Ausdruck an Stelle des bisher in der neuen Philosophie für

[1] Auf diese Weise lassen sich die Untersuchungen des *Treatise* als ein trotz mancher Wiederholungen und Abschweifungen wohl gegliedertes Ganze auffassen. Ich kann in diesem Punkte MEINONG (Hume-Studien in den Sitzungsber. der Wiener Acad. phil. hist. Cl. Bd. 87 u. 101) nicht zustimmen. Bestätigt wird meine Ansicht durch die Untersuchungen ELKINS (in der *Philosophical Review* by J. G. Schurman and J. E. Creighton November 1894). Meine Untersuchungen sind unabhängig von dieser Abhandlung, da dieselbe mir erst nach der Fertigstellung meiner Arbeit zu Gesicht kam. Ich habe jedoch an den wichtigsten Punkten nachträglich Stellung zu ihr genommen.

die gleiche Sache üblichen Wortes Idee ein, indem er das letztere für eine besondere Art der Perceptionen reserviert. Durch diese allerdings von Zeitgenossen beklagte[1] Aenderung der Termini hat Hume sich die Bahn frei gemacht für eine sehr scharfe Scheidung der Bewusstseinsinhalte. Er teilt die Perceptionen ein in Impressionen und Ideen. Wir treffen die Meinung Humes nicht, wenn wir für Impressionen das deutsche Wort Wahrnehmungen einsetzen wollten. Denn nicht nur die Wahrnehmungsvorgänge, die Sensationen, auch die Passionen und Emotionen können sowohl als Impressionen wie als Ideen im Geiste erscheinen. Die Impressionen der Sensation sind die uns durch die äusseren Sinne übermittelten Eindrücke. Allerdings macht sich schon hier eine Eigentümlichkeit des *Treatise* geltend, der wir noch öfter begegnen werden. Die Termini sind nicht bestimmt gefasst und werden nicht in der ganzen Abhandlung für dieselbe Sache gebraucht. So nähern sich die Begriffe der Sensation und Impression einander an einigen Stellen. Der stets mit der Abänderung hergebrachter Terminologien verbundenen Gefahr, dass der Autor unversehens auf die alte Wortbedeutung[3] zurückgreift, fällt auch unser Philosoph zum Opfer.[4] Im Prinzip ist jedoch für den *Treatise* festzuhalten, dass Impressionen der Sensation die durch Eindrücke der äusseren Sinne entstehenden Vorstellungen sind.

Die zweite Art von Impressionen und Ideen sind die Passionen, die Affekte, wie wir sagen würden. Ausser diesen kennt Hume noch eine dritte Art von Bewusstseinsinhalten, die Emotionen. Diese sind jedoch, wie ihre Behandlung im zweiten Buch des *Treatise of Human Nature* zeigt, nur von untergeordneter Bedeutung. Sie sind Begleiterscheinungen jedes anderen geistigen Zustandes. „Kein Objekt ist den Sinnen gegenwärtig, kein Gegenstand in der Einbildung, der nicht

[1] Vgl. Thomas Reid. *Essays*. Edinburgh 1803, vol. I, p. 29.

[2] Hume *Tr. o. H. N.* Green and Grose, London 1878, v. I, p. 311.

[3] Die gleichzeitigen Philosophen Englands brauchen die Worte Sensation und Impression ohne Unterschied der Bedeutung; s. Priestley, *Disquisitions on Matter and Spirit*. London 1777, p. 28. Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind*. Edinburgh 1764, p. 85.

[4] H. N. (Unter dieser Chiffre werde ich die erste Abhandlung Humes in der oben genannten Ausgabe stets citieren) p. 403 u. 479.

von einer ihm entsprechenden Emotion begleitet wäre."[1] Dieselbe erzeugt das für den Geist angenehme Gefühl der Bewunderung, eine Bewunderung, die nur durch die Grösse des betrachteten Objektes verursacht wird, ganz abgesehen davon, ob der Gegenstand selbst angenehme oder unangenehme Empfindungen weckt.[2] Sie ist gewissermassen die für die Erzeugung der Bewusstseinszustände verbrauchte geistige Energie unter der [stillschweigend gemachten] Voraussetzung, dass dieser Energieverbrauch etwas dem Geiste Angenehmes ist.

In der zweiten Sektion des ersten Teiles fasst Hume die Impressionen der Sensation einerseits, der Passionen und Emotionen andrerseits unter den Ausdrücken Impressionen der Sensation und Reflexion zusammen. Auffallenderweise wird nicht gesagt, dass diese Einteilung sich kreuze mit der Einteilung der Perceptionen in Impressionen und Ideen, dass es also auch Ideen der Reflexion giebt; aber die Impressionen sind, wie wir gleich sehen werden, durchweg die Vorbilder für die Ideen, und so werden wir diese Einteilung unbedenklich in Humes Sinne auf die Ideen übertragen müssen. Die Einteilung der Impressionen und Ideen in solche der Sensation und Reflexion ist also identisch mit ihrer Einteilung in Impressionen und Ideen der Sensation und der Passionen und Emotionen.

Schliesslich nimmt Hume auch noch die überlieferte Teilung der Perceptionen in einfache und komplexe oder zusammengesetzte auf. Sie kreuzt sich gleichfalls mit der Teilung der Perceptionen in Impressionen und Ideen. So ist die Perception eines Apfels eine komplexe, die seiner Gestalt, seines Geruchs, seines Geschmacks sind einfache Perceptionen.

Fragen wir uns nun, in welchem Verhältnis die Impressionen und Ideen zu einander stehen, und durch welche Merkmale sie sich von einander unterscheiden, so erhalten wir in der ersten Sektion die Antwort, dass diejenigen Perceptionen Impressionen genannt werden, *which enter the mind with most force and liveliness,* während mit dem Namen Ideen *the faint images of these in thinking and reasoning* bezeichnet werden. Dass die Impressionen andere Ursachen haben als die Ideen wird als möglich zugegeben, aber irgend etwas über dieselben auszu-

[1] H. N. vol. II, p. 158. [2] l. c.

machen, liegt nach Humes Ansicht völlig ausser dem Bereich unseres Urteils.[1] Der einzige für unser Urteil wesentliche Unterschied ist ein Unterschied des Grades. Es wird allerdings noch ein Kriterium der Impressionen angeführt. Wir nennen die Perceptionen, welche zum ersten Male in unserem Geiste auftreten, Impressionen. Aber Hume erklärt jede Wahrnehmung eines Körpers, auch die zweite, dritte, hundertste desselben Körpers für eine gesonderte Existenz, die nichts zu thun hat mit einer früheren Wahrnehmung desselben Gegenstandes. Beide sind sich nur ähnlich und werden durch eine Täuschung des Denkens für identisch gehalten. Wenn also in diesem Sinne diejenigen Perceptionen für Impressionen erklärt werden, welche zum ersten Male im Geist auftreten, so ist das kein Unterschied, an welchem die letzteren als solche konstatiert werden können. Diese Konstatierung ist allein durch den Unterschied in der Stärke möglich.

Ueber das metaphysische Verhältnis der Impressionen zu den Ideen äussert sich Hume in verschiedener Weise. Bald erscheinen die Ideen als ständige Begleiter der Impressionen,[2] bald wird nur gesagt, sie seien die Kopien der Impressionen und diesen in allen Stücken ähnlich. Als massgebend müssen wir die Stellen ansehen, in denen die Impressionen als Ursachen der Ideen bezeichnet werden, weil sie ihnen in unzählig vielen Fällen vorausgehen, und andrerseits keine Idee existiert, zu der sich keine Impression aufweisen liesse.[3] Im weiteren Verlauf werden die Ideen meist als abgeleitet von den Impressionen bezeichnet.

Die Schwierigkeit, die darin liegt, dass sich die beiden Arten von Perceptionen nur durch ihre Stärke von einander unterscheiden, dass sich der Tisch, den ich sehe, von dem Tisch, an den ich denke, durch nichts unterscheidet, als durch die Lebhaftigkeit, mit der beide vorgestellt werden, diese Schwierigkeit wird noch durch den Umstand erhöht, dass zwischen beide Arten von Perceptionen noch eine dritte geschoben wird. Die Ideen zerfallen nämlich in Ideen der Einbildung und des Gedächtnisses.[4] Die letzteren unterscheiden

[1] H. N. vol. I, p. 385. [2] H. N. vol. I, p. 340.
[3] H. N. vol. I, p. 314. [4] H. N. vol. I, p. 317 u. 418.

sich von den Ideen der Einbildung und den Impressionen wiederum nur durch ihre Stärke. Die Ideen der Einbildung entnehmen zwar nur das Material, die des Gedächtnisses auch die Anordnung der einfachen Ideen den Impressionen; aber diese Verschiedenheit reicht nicht aus, um die Ideen der einen Gruppe von denen der anderen im einzelnen Falle zu unterscheiden. Die Ideen des Gedächtnisses, so müssen wir vermuten, nähern sich also den Impressionen. Dies ist in der That so sehr der Fall, dass sie sogar die Funktionen der Impressionen bei den Kausalitätsschlüssen übernehmen, ja sogar den Namen Impressionen annehmen. Hume spricht oft von Impressionen der Sinne und des Gedächtnisses.[1]

Wie die Ideen des Gedächtnisses in Impressionen übergehen, so können die Ideen der Einbildung, wenn ihre Stärke durch irgend ein Mittel, z. B. durch häufige Wiederholung, gesteigert wird, in Ideen des Gedächtnisses übergehen. Ideen können so lebhaft werden, dass sie auf den Geist den Eindruck einer gegenwärtigen Impression machen.[2] Andrerseits können auch die Ideen des Gedächtnisses durch die Zeit so viel an Stärke einbüssen, dass sie für reine Ideen gehalten werden.[3]

Wenn Ideen so lebhaft werden, dass sie die Stärke von Impressionen annehmen, so schreibt Hume ihnen Glauben[4] (*belief*) zu. Dieser Glaube ist nicht etwa eine den Ideen anhaftende Qualität, sondern nur ein Grad der Intensität. Der Glaube ist auch weder Ursache noch Folge dieser Intensität der Idee; er ist die Intensität selbst. Hume nennt sogar nicht nur die Lebhaftigkeit der Idee Glauben, sondern diese selbst in ihrer Lebhaftigkeit.[5] Eine Geschichte, die ich glaube, ist nach Humes Meinung von einer Geschichte, die ich nicht glaube, nur dadurch verschieden, dass die Vorstellungen der

---

[1] H. N. vol. I, p. 385ff. [2] H. N. vol. I, p. 407. [3] H. N. vol. I, p. 387.

[4] Es muss bemerkt werden, dass die von JACOBI stammende Uebersetzung des Wortes *belief* durch Glauben den Sinn, welchen HUME dem Ausdruck beilegt, nicht genau wiedergiebt. Da aber eine andere (etwa Wirklichkeitsgefühl) ebenso unvollkommen ist, so behalten wir die einmal übliche Uebersetzung bei und überlassen es dem Leser, den Begriff gemäss der von uns gegebenen Auseinandersetzung selber zu bilden.

[5] H. N. vol. I, p. 396 u. 403.

ersteren lebhafter sind als die der letzteren. Welche Schwierigkeiten in dieser Lehre liegen, zeigt die Erwägung, dass dieser Glaube, diese Intensität der Vorstellungen nicht eine bestimmte sich stets gleich bleibende Grösse ist.

Es muss uns auch auffallen, dass, obgleich die Ideen, denen wir Glauben schenken, sich von solchen, denen wir keinen Glauben zuschreiben, nur durch ihre Stärke unterscheiden, obgleich ferner die Impressionen sich auch nur durch ihre Stärke von den Ideen unterscheiden, Hume dennoch die Lebhaftigkeit, welche den Impressionen eignet, nie Glauben nennt. Es werden also nicht die Dinge geglaubt, von denen wir wahrnehmen oder wahrgenommen haben, dass sie Thatsachen sind, sondern nur diejenigen, von deren Thatsächlichkeit wir uns durch Kausalschlüsse überzeugen. Der Glaube ist nicht eine lebhafte Perception, sondern eine lebhafte Idee.[1] Es leuchtet ein, dass dies ein Mangel in dem konsequenten Ausbau der Terminologie ist. Hume müsste nach seinen Definitionen den Impressionen den Glauben im höchsten Masse zuschreiben.

Nachdem somit das Material des Denkens, wie es sich im Systeme unseres Philosophen darstellt, vorgeführt ist, handelt es sich darum, zu zeigen, nach welchen Prinzipien die Aufeinanderfolge, die Anordnung und die Vergleichung desselben im Verstande von statten geht. Diese wird nach Humes Ansicht geleitet durch die Gesetze der Association und kontrolliert durch die Axiome.

Allerdings hat schon Thomas Reid, der Hauptvertreter der schottischen Schule, gezweifelt, ob man bei Hume von Axiomen reden dürfe.[2] Man muss zugeben, dass das Wort „Axiom" erst im *Essay* gebraucht wird. Aber *de facto* werden Axiome schon im *Treatise* anerkannt. Der Satz, dass alles, was sich unterscheiden lässt, verschieden ist und dass, was verschieden ist, sich trennen lässt, und der andere, dass alle Ideen von Impressionen abgeleitet sind, sind in der That

[1] Auch in der einzigen Stelle, welche gegen diese Ansicht zu sprechen scheint (H. N. vol. I, p. 403) ist der Glaube von dem Hume sagt, dass er die gegenwärtige Impression begleite, der von derselben auf die mit ihr verbundene Idee übertragene.

[2] Thomas Reid, *Essays*, vol. I, p. 278, vol. III, p. 31.

Axiome. Der erste dieser beiden Sätze wird, wo er zum ersten Male angeführt wird, als *eo ipso* einleuchtend hingestellt[1] und in der Folge für die Erörterung der wichtigsten Probleme gebraucht. Der andere Satz, dass alle Ideen von Impressionen abgeleitet sind, hat allerdings auf den ersten Blick durchaus nicht das Aussehen eines Axiomes. Hume leitet ihn aus der Beobachtung des geistigen Lebens ab, also aus der Erfahrung. Er beweist ihn aber nur dadurch, dass er den Leser auffordert, ihm eine Idee zu nennen, die nicht eine ihr entsprechende Impression habe. Er findet sogar selbst eine solche Ausnahme und führt diese ausdrücklich als solche an. Dennoch ist die Anwendung, die er von dem genannten Satze macht, die eines Axiomes. Er geht bei den wichtigsten Fragen nach dem Wesen der Idee von der Kraft, der Substanz u. s. w. auf diesen Satz zurück und wendet ihn an, jene Ideen über Bord zu werfen. Ein Erfahrungssatz würde durch eine ihm entgegenstehende Erfahrung widerlegt werden.

Wichtiger noch für den Erwerb von Erkenntnissen als die Axiome sind die Associationsgesetze. Nach Hume sind in den Associationsgesetzen das die Ideen verknüpfende Element die Relationen, die Beziehungen, welche unter verschiedenen Perceptionen bestehen. Wenn wir nach einander verschiedene Ideen in unserem Geiste auftreten sehen, so bemerken wir an ihnen gewisse Beziehungen. Die Wirkung oder vielmehr das Wesen dieser Beziehungen besteht darin, dass sie ein leichtes Uebergleiten des Geistes von einer Vorstellung zur anderen ermöglichen.[2] Es giebt zweierlei Arten von Relationen, natürliche und philosophische. Die Wirkung der ersteren besteht darin, dass eine Idee die durch eine Relation mit ihr verbundene Idee bei ihrem Auftreten im Geiste mit sich führt.[3] Das Wesen der zweiten Art von Relationen besteht darin, dass wir willkürlich einen Umstand zum Grund einer Vergleichung zweier Ideen machen, auch wenn diese Ideen willkürlich (d. h. nicht durch eine der erstgenannten Relationen) zusammengeführt werden.

Während es nun drei natürliche, spontan wirkende Relationen giebt, die der Aehnlichkeit, des Nebeneinanders in

---

[1] H. N. vol. I, p. 315. [2] H. N. vol. I, p. 506. [3] H. N. vol. I, p. 325.

Ort und Zeit und der Kausalität, zählt Hume sieben philosophische Relationen. Auf siebenfache Weise kann der Geist Ideen zu einander in Beziehung setzen und mit einander vergleichen. Diese Relationen sind die Aehnlichkeit, die Identität, Raum und Zeit, Mass und Zahl, Grade der Qualität, Gegensätzlichkeit und Kausalität. Aber diese Relationen sind nicht unter einander gleichwertig; sie sind willkürlich aus der Erfahrung aufgerafft. Drei von ihnen sind zugleich natürliche Relationen. Die Aehnlichkeit ist eine für jede Vergleichung notwendige Relation[1] und steht somit über den anderen.

Der Wert der drei ersten Relationen beruht darin, dass durch sie die Thätigkeit der Einbildungskraft geregelt wird. Die Einbildungskraft ist nämlich die Fähigkeit oder der Schauplatz des kausalen Schliessens. Sie ist der Oberbegriff für die aus der Erfahrung abstrahierten allgemeinen Regeln und das auf den einzelnen Fall schliessende Urteil.[2]

Bevor wir auf die Frage eingehen, auf welche Weise gültige Urteile zu stande kommen, wird es von Nutzen sein, die Bedeutung der im *Treatise* für die verschiedenen Thätigkeiten des Denkens gebrauchten Termini festzustellen, soweit dies bei der schwankenden Bedeutung der Worte möglich ist. Als den weitesten Begriff, der im *Treatise* für das Bewusstsein gebraucht wird, müssen wir das Wort Seele (*soul*) ansehen. Emotionen, Passionen, Denkvorgänge sind Zustände der Seele.[3] Das Schliessen wird ein Instinkt unserer Seele genannt.[4] Allein für die nächste in Betracht kommende Kategorie, für das Denken im eigentlichen Sinne, fehlt schon ein fester Terminus. In der Ueberschrift des Werkes nimmt das Wort *understanding* diese Stelle ein, aber in der Abhandlung selbst steht dasselbe bisweilen in einem Gegensatz zu dem in Thatsachen- und Erfahrungsschlüssen verlaufenden Denken.[5] Glauben wir dagegen in dem Worte *reasoning* den gesuchten Oberbegriff gefunden zu haben, wenn wir sehen, dass diese Art des Bewusstseins sowohl in demonstrativen Schlüssen das Mittel der Gewissheit genannt wird[6] als auch zur Bezeichnung für die Thätigkeit

---

[1] H. N. vol. I, p. 323. [2] H. N. vol. I, p. 510 u. 551 f.
[3] H. N. vol. I, p. 461 u. 471. [4] H. N. vol. I, p. 477.
[5] H. N. vol. I, p. 483. [6] H. N. vol. I p. 472 u. 486.

des Instinktes und die Fähigkeit der Thatsachenschlüsse dient[1], und schliesslich der zusammenfassende Oberbegriff für beide ist[2], so sehen wir uns wiederum getäuscht; denn wir finden, dass *reasoning* ebenso oft wie *understanding* im Gegensatze zur Imagination, d. h. zur Fähigkeit der Thatsachenschlüsse steht. Nicht *reasoning*, d. h. logisches Denken, sondern die Imagination mit den sie beherrschenden Gesetzen macht uns eine dauernde Existenz von Aussendingen glauben.[3]

Der allgemeinste Ausdruck für jegliche Art von Gewissheit ist Evidenz. Derselbe wird sowohl für die aus Thatsachenschlüssen folgende[4] als auch für die aus einer Demonstration entstehende Gewissheit[5] gebraucht.

Das Prinzip, auf das die verschiedenen Arten der Gewissheit sich gründen, sind die Relationen. Es werden unter den sieben Relationen, die der Verstand der Bearbeitung der Ideen zu Grunde legt, zwei Gruppen unterschieden: solche Relationen, bei deren Veränderung auch die in Relation gesetzten Ideen sich ändern, und solche, die geändert werden können, ohne dass die zu einander in Beziehung stehenden Ideen sich ändern. Das Zahlenverhältnis z. B., in dem zwei Gegenstände der geometrischen Anschauung zu einander stehen, kann nicht geändert werden, ohne dass man dabei die Ideen der Gegenstände veränderte. Ausser den Verhältnissen von Mass und Zahl rechnet Hume zu diesen Relationen die Aehnlichkeit, die Gegensätzlichkeit und die Unterschiede der Qualität. Die Verarbeitung der Ideen vermittels dieser Relationen giebt im Prinzip eine absolute Sicherheit, ein Wissen im eigentlichen Sinne (*knowledge*). Intuitiv nennt unser Philosoph die Gewissheit bei den drei Relationen der Aehnlichkeit, der Gegensätzlichkeit und der Unterschiede der Qualität. Aber er bezeichnet diese Art Gewissheit nicht mit dürren Worten als intuitive; er sagt: *these relations fall more properly under the province of intuition than of demonstration.*[6] Da die Geometrie, welche hier gemeint ist, ihre Ideen aus der Anschauung erhält, so ist auch ihre Gewissheit nicht so gross wie die der demonstrativen

[1] H. N. vol. I, p. 471. [2] H. N. vol. I, p. 403.
[3] H. N. vol. I, p. 446, 470, 115, 543. [4] H. N. vol. I, p. 334, 384, 470.
[5] H. N. vol. I, p. 339. [6] H. N. vol. I, p. 373.

Schlüsse. Denn gegen eine vorgeblich grössere Feinheit einer reinen geometrischen Anschauung, welche über die der Erfahrung hinausgehe, wendet sich Hume auf das entschiedenste. Somit erreicht auch nicht einmal die intuitive Gewissheit die vollkommene Genauigkeit der demonstrativen.[1] Die Prinzipien der Geometrie sind eben der Anschauung entnommen und in der empirischen Anschauung sind Unklarheiten. Die scheinbar einfachsten Verhältnisse führen den Denker auf schwierige Probleme. Es ist z. B. unmöglich, die Bedingungen anzugeben, unter denen zwei Flächen als gleich oder unterschieden an Grösse bezeichnet werden.[2] In gleiche Unsicherheit fühlt sich Hume bei der Ueberlegung versetzt, ob zwei Schenkel eines Winkels ein gemeinsames Segment haben können. Der reinen Anschauung nach ist das offenbar nicht möglich; aber die dicken Kreidestriche der empirischen Anschauung wirken auf unseren sensualistischen Philosophen so überzeugend, dass er behauptet, nicht einsehen zu können, warum die zwei Schenkel nicht ein gemeinsames Segment sollten haben können.[3] Er kommt daher zu dem Schlusse, dass, da die Einbildung und die Sinne schwach sind, die Geometrie, die ja ihre Masse und Figuren aus der Erfahrung nehme, die Einbildung und die Sinne an Genauigkeit nicht übertreffe.[4] Wegen des Mangels eines Masses für Gleichheit und Ungleichheit glaubt er der Geometrie das Prädikat einer vollkommen untrüglichen Wissenschaft nicht zusprechen zu dürfen, trotzdem ihre Methode an Genauigkeit nichts zu wünschen übrig lasse.

Die einzige Relation also, auf die sich eine unbedingte Gewissheit bauen lässt, ist das Verhältnis von Mass und Zahl. Nur Algebra und Arithmetik sind die Wissenschaften, in deren Bereich die Möglichkeit einer absolut sicheren Erkenntnis liegt. Nur in diesen Wissenschaften kann man die Schlussketten bis zu jeder beliebigen Grenze fortführen, ohne die Genauigkeit der Resultate zu gefährden. Der Grund dafür liegt nach Humes Ansicht in dem Umstand, dass wir in der Einheit der Zahl den in der Geometrie so sehr vermissten verlässlichen Massstab haben. Wie jedoch auch die im Prinzip absolute

---

[1] H. N. vol. I, p. 374. [2] H. N. vol. I, p. 350 f.
[3] H. N. vol. I, p. 356. [4] H. N. vol. I, p. 374.

Gewissheit der demonstrativen Wissenschaften in der Wirklichkeit nicht stand hält, werden wir weiter unten sehen.[1]

Dass die bisher besprochenen Probleme unseren Denker nicht so sehr beschäftigt haben, wie dasjenige, dessen Behandlung wir uns nunmehr zuwenden, zeigt schon die Kürze der ihnen gewidmeten Ausführungen. Allerdings ist auch das Kausalproblem, zu dessen Erörterung wir nunmehr übergehen, unter den Gesichtspunkt gestellt, welche Gewissheit wir über die Gegenstände der Erfahrung erlangen können. Die Frage nach dem Wesen der Thatsachenschlüsse entwickelt sich zu einer Untersuchung darüber, ob wir unsere Thatsachenschlüsse vor dem Verstande rechtfertigen können, oder ob wir nicht vielmehr, indem wir diese Schlüsse ziehen, einem allgemeinen Gesetze unterworfen sind, dessen Geltung wir nicht nur bei uns Menschen, den jüngsten sowohl als den altersschwachen, sondern auch bei den niedriger organisierten Wesen, den Tieren, beobachten können.

Die erste Bezeichnung für die aus Thatsachenschlüssen erfolgende Gewissheit ist Wahrscheinlichkeit (*probability*). Mit dieser Bezeichnung ist aber nicht eine Wertschätzung dieser Art von Gewissheit gegeben, sondern nur ein Name geschaffen für jede Gewissheit ausser der demonstrativen und intuitiven. Des weiteren giebt Hume eine Einteilung der Wahrscheinlichkeit in Beweise (*proofs*) und Wahrscheinlichkeit im engeren Sinne. Selbst sein gegen hergebrachte Terminologien nicht gerade rücksichtsvolles Denken sträubte sich dagegen, zu sagen, es sei nur wahrscheinlich, dass am folgenden Tage die Sonne aufgehen werde.

Von den Relationen der Identität, des Nebeneinanders in Raum und Zeit und der Kausalität ist die letztere die einzige, die eine über die unseren Sinnen und dem Gedächtnis gegenwärtigen Thatsachen hinausgehende Gewissheit geben kann. Eine Relation muss die Kausalität sein — so gehen die Erörterungen weiter —, eine Qualität kann sie nicht sein, weil jedes Ding körperlicher wie geistiger Art sowohl Ursache als Wirkung sein kann, und weil es keine Qualität giebt, die allem Seienden gemeinsam wäre. Ein Merkmal dieser Relation der Kausalität ist jedenfalls das Nebeneinander der beiden durch

[1] V. p. 19.

die Kausalität verknüpften Dinge. Denn selbst, wenn es anfangs nicht so scheint, finden wir immer, dass beide Glieder, wenn nicht direkt, so durch Zwischenglieder mit einander verknüpft, räumlich und zeitlich zugleich sind. Als zweites Merkmal wird dann die Priorität der Ursache gegenüber der Wirkung gefunden.

Da nun aber manche Dinge so mit einander verbunden sind, dass das eine dem anderen voraufgeht, ohne dass sie doch für Ursache und Wirkung gehalten werden, so muss noch ein anderes Merkmal unserer Relation gefunden werden. Dieses ist die notwendige Verknüpfung der beiden Glieder. Um das Wesen der Idee der notwendigen Verknüpfung näher zu untersuchen, wirft Hume die beiden Fragen auf: auf was für ein Prinzip hin wir es für nötig halten, dass jedes Ding, das entsteht, eine Ursache seiner Entstehung haben müsse, und zweitens: wie beschaffen der Schluss ist, den wir von dem einen Gliede auf das andere machen, und welcher Art die Ueberzeugung, der Glaube, den wir in diesen Schluss setzen.

Unser Philosoph bestreitet die objektive Notwendigkeit des Satzes, dass jedes Ding eine Ursache haben müsse. Dieser Satz beruhe auf keiner von den Relationen, welche intuitive oder demonstrative Gewissheit vermittelten, sondern könne nur bewiesen werden, wenn sicher sei, dass kein Ding existieren könne ohne ein hervorbringendes Prinzip. Da man aber Dinge als existierend und nicht existierend vorstellen könne ohne Zuhülfenahme eines Prinzips, so sei es nach dem Satze, dass alles, was verschieden ist, auch trennbar ist, keine Denknotwendigkeit, dass jedes Ding eine Ursache haben müsse. Nachdem Hume die Gegenbeweise von Hobbes, Clarke und Locke als *petitiones principii* hingestellt hat, kommt er zu dem Schluss, dass der fragliche Satz auf der Erfahrung beruhe.

Zur Beantwortung der zweiten Frage wird zunächst konstatiert, dass ein Erfahrungsschluss stets von einer den Sinnen oder dem Gedächtnis gegenwärtigen Impression ausgehen müsse. Die Ueberzeugung davon, dass Caesar an den Iden des März ermordet sei, ruhe im letzten Grunde auf den Impressionen der Schriftzeichen des Buches, aus dem wir die Thatsache gelernt hätten. Ausser dieser den Sinnen oder dem Gedächtnis gegenwärtigen Impression komme für den Thatsachenschluss

in Betracht die nach vorwärts oder rückwärts (als Wirkung der gegenwärtigen Ursache oder als Ursache der gegenwärtigen Wirkung) erschlossene Idee und die Natur und Qualität dieser Idee. Die Impression, von welcher der Schluss ausgeht, ist eben durch das Moment, durch das sie sich von anderen Perceptionen unterscheidet, d. h. durch ihre Stärke und Lebhaftigkeit geeignet, Ausgangspunkt unseres Schlusses zu sein.

Wenn wir ferner in dem Kausalschluss von der Impression des einen Körpers auf die Idee des anderen übergehen, so ist das kein Schluss, der in der Idee des ersten Körpers begründet läge; denn eines Körpers Existenz kann die Existenz eines anderen Körpers weder ein- noch ausschliessen. Die Berechtigung, den Schluss im einzelnen Falle zu vollziehen, nehmen wir vielmehr aus der Erfahrung. Weil wir zwei Körper beständig mit einander verbunden gesehen haben, vermuten wir, dass sie es auch in Zukunft sein werden. Diese beständige Verbindung können wir also als ein neues Merkmal der Relation der Kausalität neben dem des Nebeneinanders in Ort und Zeit und der Priorität des einen Gliedes vor dem anderen ansehen. Allein wir haben gar keine Sicherheit, dass Ereignisse, welche in Raum und Zeit stets mit einander verbunden waren, und von denen das eine dem anderen voraufging, auch in Zukunft in gleicher Weise mit einander verbunden sein werden. Das Gegenteil dieser Erwartung lässt sich ebenso gut vorstellen, ist also ebensogut möglich. Von einer Kraft, welche die Verbindung für die Zukunft garantierte, haben wir vollends keine Idee, weil wir diese in den bekannten Qualitäten der Körper nicht finden können.

Nun können wir aber in unserem Geiste eigentümliche Wirkungen der Relationen des Nebeneinanders in Ort und Zeit beobachten. Wir finden, dass, wenn ein Wort gesprochen wird, sich zu der Wahrnehmungsvorstellung desselben im Geiste sofort die Vorstellung seiner Bedeutung gesellt. Dies geschieht ohne Reflexion und ist einfach eine zu beobachtende Thatsache. Wir werden also in der Kausalität ebenfalls eine Relation anzuerkennen haben, die ohne Reflexion wirkt. Eine Beihilfe des Verstandes beim Zustandekommen der Thatsachenschlüsse anzunehmen, sollte uns schon der Umstand verbieten, dass wir Kinder, bei denen der Verstand noch gar nicht entwickelt ist, ja selbst

Tiere Kausalschlüsse machen sehen.[1] Erscheint im Geiste eine Impression, so führt die Gewohnheit alsbald die Idee des Gegenstandes herbei, der beständig mit jener Impression verbunden war. Die Gewohnheit ist also das Prinzip, vermöge dessen die genannte Relation wirkt.[2] Eben weil die Gewohnheit ein Instinkt ist, der ohne Reflexion und Ueberlegung wirkt, eben deshalb ist sie geeignet, Grundlage für die Schlüsse zu sein, bei denen, wie nachgewiesen war, keine Reflexion stattfindet. Daher werden wir, nur wenn wir die Kausalität psychologisch betrachten, berechtigt sein, Schlüsse auf sie zu bauen. Betrachten wir sie rein objektiv, sehen wir sie lediglich als philosophische Relation an, so finden wir nur die Merkmale, dass die Dinge einander benachbart und stets so mit einander verbunden waren, dass die Ursache der Wirkung voranging.

Es bleibt noch zu erklären, wie es kommt, dass durch die gegenwärtige Impression nicht nur die Idee des stets mit ihr verbunden gewesenen Objektes geweckt wird, dass die Vorstellung desselben für uns nicht nur eine schwache Idee ist, sondern dass wir ihr Glauben (in dem bei der Erörterung der Lehre von den Perceptionen angegebenen Sinne) beilegen, dass mit anderen Worten die Lebhaftigkeit der den Sinnen gegenwärtigen Impression auf die ihr associierte Idee übergeht. Um diesen Umstand zu erklären, nimmt Hume an, dass die Lebendigkeit der Vorstellungen abhängt von Dispositionen der Apperception. Diese Dispositionen wechseln in ihrer Stärke je nach der Beschaffenheit der Objekte der geistigen Thätigkeit;[3] sind sie einmal durch eine starke Perception erregt, so dauern sie fort, auch wenn der Geist unmerklich und langsam von der urspünglichen Perception zu einer durch eine Relation mit ihr verbundenen Idee weitergleitet. War hingegen die erste Perception nur eine Idee, d. h. so schwach, dass sie die Dispositonen des Geistes nicht wesentlich erregte, so fehlt auch der zu ihr in Relation befindlichen Idee der Glaube. Somit stellt sich heraus, dass alle Thatsachenschlüsse eine Art von Sensation sind. Die Wirkung der Gewohnheit, den Ideen durch öftere Wiederholung Lebhaftigkeit zu verleihen, können wir

[1] H. N. vol. I, p. 469. [2] H. N. vol. I, p. 406. [3] H. N. vol. I, p. 492.

auch sonst beobachten. Durch die Erziehung werden die den Kindern eingeprägten Ideen z. B. so stark, dass sie nicht selten die durch die Kausalität übermittelten Eindrücke übertreffen.

Nachdem nunmehr die Prinzipien und Merkmale der Kausalität, die Beschaffenheit der Perception, von der der Schluss ausgeht, die Beschaffenheit dieses Schlusses und die der erschlossenen Idee untersucht sind, wird es auch gelingen, den Ursprung der Notwendigkeit, die wir dem kausalen Geschehen zusprechen, zu entdecken. Um die in Frage stehende Idee genauer kennen zu lernen, müssen wir, wie stets in solchen Fällen, die Impression aufsuchen, deren Abbild sie ist. Allein wir mühen uns vergeblich, eine Impression für die Idee der Notwendigkeit im einzelnen Schluss zu entdecken. In den bekannten Qualitäten der Körper finden wir sie nicht. Dass man sie in die unbekannten verlegt hat, ist nur eine Verlegenheitsauskunft. Sie in Gott zu suchen heisst das Problem zurückschieben.

Wenn wir also im einzelnen Fall eine Impression zu der Idee der Notwendigkeit nicht finden, so muss die Wiederholung einzelner Fälle uns diese Impression wohl dadurch verschaffen, dass durch sie entweder neue Eindrücke aufgewiesen oder zu stande gebracht werden. Beides ist unmöglich; denn die Wiederholung mehrerer Fälle ist von einem einzelnen Falle dem Wesen nach nicht verschieden. Ebenso wenig kann sie neue Eindrücke schaffen, da die einzelnen Fälle nach Zeit und Ort getrennt und ohne jeden Zusammenhang mit einander sind.

In den Objekten finden wir also bei der Wiederholung einzelner Fälle nichts Neues. Wohl aber können wir im Intellekt dessen, der die Fälle beobachtet, bei Wiederholungen ein neues Moment konstatieren. Der Geist fühlt sich bestimmt, von der Erscheinung des einen Gegenstandes zu der Idee des anderen fortzuschreiten. Dieses Sichbestimmtfühlen der Imagination ist etwas Neues, Originales und füglich das Urbild für die Idee der Notwendigkeit. Die Notwendigkeit ist also keine objektiv in den Dingen liegende, sondern nur eine subjektiv im menschlichen Geiste vorhandene. Ueber die Verbindung etwas auszumachen, in der die Objekte zu einander stehen, darauf müssen wir ein für allemal verzichten. „Hätten die Ideen

ebenso wenig Zusammenhang in der Imagination als die Objekte für unseren Verstand zu haben scheinen, so würde unser Wissen nie über die unserem Gedächtnis und den Sinnen gegenwärtigen Gegenstände hinausgehen."

Wenn wir mithin die Kausalität als eine philosophische Relation betrachten, d. h. wenn wir nur die Merkmale ansehen, welche das Denken an dieser Relation entdecken kann, so können wir die Ursache nur so definieren, dass wir sagen: sie ist ein Objekt, welches einem anderen in der Weise voraufgeht und in Ort und Zeit benachbart ist, dass alle Objekte, die dem ersteren ähnlich sind, allen anderen vorausgehen und benachbart sind, die dem zweiten ähnlich sind. Fassen wir die Kausalität dagegen als eine natürliche[1] Relation, d. h. betrachten wir sie als ein für die Aufeinanderfolge der Ideen im Geiste geltendes Gesetz, so müssen wir die Ursache definieren als ein Objekt, das einem anderen benachbart ist, voraufgeht und so mit ihm verbunden ist, dass die Idee des ersteren den Geist bestimmt, eine lebhaftere Idee des letzteren zu bilden, d. h. eine mit Glauben verbundene.[2]

Gegen den Vorwurf, dass durch diese Behandlung des Problems der Kausalzusammenhang aufgehoben werde, verwahrt sich unser Philosoph ausdrücklich.[3] Es falle ihm nicht ein zu behaupten, dass für uns in der Welt etwas da sein könne ohne Ursache. Auch im *Treatise* greift Hume die Giltigkeit der Kausalitätsschlüsse nicht an. Er hebt jede Unterscheidung von Ursachen, wie sie vor ihm seit Aristoteles üblich war, in formale, materiale, wirkende und finale Ursachen auf. Er bezeichnet es als eine Thorheit, für das Nichteintreten irgend eines Ereignisses ein Unwirksamwerden gewisser Ursachen verantwortlich zu machen.[4] Der Philosoph wisse, dass eine Ursache, die einmal eine bestimmte Wirkung habe, diese auch immer haben werde.

Derartige Ausführungen müssen den Leser zu der Ueberzeugung führen, dass nach Humes Ansicht die auf Erfahrung gegründete Gewissheit stets gleich ist. Aber dem ist nicht so.

---

[1] Wir würden sagen als psychologische. [2] *H. N.* vol. I p. 464.

[3] Burton, *Life and Correspondence of David Hume.* Edinburgh 1876 vol. I p. 97. [4] *H. N.* vol. I p. 430.

Es giebt noch eine Wahrscheinlichkeit im engeren Sinne, eine auf die Erfahrung gegründete inferiore Gewissheit. Wenn die Ursachen dieser Wahrscheinlichkeit auch von den Laien und den Philosophen verschieden beurteilt werden, wenn die einen sie zurückführen auf die Unbeständigkeit in den Ursachen, die anderen auf geheime Nebenursachen, von denen der Beobachter nicht weiss, ob und wie sie wirken werden, so ist doch die Art und Weise des Schliessens bei beiden dieselbe. Das Schliessen besteht bei beiden in einem Uebergleiten des Geistes von einem gegenwärtigen Objekt auf die Idee des Objekts, welches mit dem ersten stets verbunden war. Das Schwierige in der Erläuterung dieser Art von Gewissheit besteht nur darin, dass in der Vergangenheit verschiedene Arten von Fällen wahrgenommen sind, die sich gegenseitig widersprechen.

Das Problem, wie trotzdem eine der Gewissheit analoge Ueberzeugung, ein Glaube, zu stande kommen kann, löst Hume auf eine eigentümliche Weise. Er geht aus von der Annahme, dass alle einzelnen in der Vergangenheit beobachteten Fälle gleich sind in ihrer Wirksamkeit auf das Zustandekommen einer Ueberzeugung, sowohl die, welche für das Eintreten eines bestimmten Ereignisses sprechen, als auch die, welche dagegen sprechen.[1] Die Ueberzeugung oder der Glaube ist ihm ein zusammengesetzter Effekt.[2] Während wir den Glauben in den reinen Thatsachenschlüssen als etwas Absolutes, als die Ueberzeugung, dass eine Thatsache eintreten müsse oder eingetreten sei, kennen gelernt haben, wird er hier als wechselnde Grösse vorgestellt.[3] Wenn wir uns jedoch erinnern, dass der Glaube nach der ursprünglichen Definition in der Lebhaftigkeit der Idee besteht, so sehen wir, dass diese letztere Erklärung mit dem ursprünglich vom Glauben aufgestellten Begriff harmoniert.

Die zweite Annahme ist die, dass die Intensität der geistigen Vorgänge in direktem Verhältnis steht zu der Grösse der der Wahrnehmung dargebotenen Objekte.[4] Ist nun der

---

[1] Es ist hier nicht der Ort, darauf einzugehen, dass durch die Annahme, dass öftere Erfahrung einen stärkeren Glauben hervorbringe als seltenere, die Ueberzeugung unmöglich gemacht wird, dass allen Ursachen die gleiche Wirkung zukomme. [2] *H. N.* vol. I p. 434.

[3] Dies geschieht so sehr, dass Hume sagen kann: *we belive in a manner.* [4] *H. N.* vol. I p. 438.

Glaube ein zusammengesetzter Effekt, den einzelnen Erfahrungen entsprechend stark, so gleicht er gewissermassen einem Bilde, zu dem jede einzelne Erfahrung einen Strich hinzufügt. Nun sind aber nach der Theorie unseres Philosophen zum Schluss nicht zwei verschieden lebhafte Bilder in der Seele, eines von jedem der beiden entgegengesetzten Fälle, sondern beide vereinigen sich zu einem einzigen, dessen Lebhaftigkeit gleich der Differenz der Lebhaftigkeit der beiden anderen ist.

Nachdem somit die verschiedenen Arten der Gewissheit, die intuitive und demonstrative, die auf Thatsachenschlüsse gegründete und die Wahrscheinlichkeit in ihrem Verhältnis zu einander dargestellt sind, erübrigt es noch, auf die eigentümliche und interessante Lehre von der Degeneration der Gewissheit aller Arten in blosse Wahrscheinlichkeit einzugehen.

Im einzelnen Falle entsteht ein Irrtum dadurch, dass einer Idee eine falsche Impression untergeschoben wird.[1] Auf die anthropomorphe Schilderung, wie der Geist, wenn er in eine bestimmte Gegend des Gehirns eilt, um eine Idee zu wecken, statt dessen eine andere, dieser nur ähnliche, aufrafft[2], verzichten wir, um auf einen wichtigeren Punkt der Lehre vom Irrtum einzugehen.

Wenn eine demonstrative Wahrheit gefunden ist, so ist es an sich nicht erlaubt, an dem Resultat zu zweifeln.[3] Dennoch machen wir die Erfahrung, dass es auch in den demonstrativen Wissenschaften, wo die Regeln absolut sicher sind, verschiedene Grade der Zuversicht giebt, je nachdem wir unsere Sätze mehrmals geprüft oder dem Urteil von Fachgenossen oder dem der wissenschaftlichen Welt unterworfen haben. Auch finden wir, wenn wir unsere bisherigen Urteile ansehen, dass wir oft irrten. Wir können demnach gewissermassen unseren Verstand als Ursache, das Resultat des Denkens als Wirkung auffassen. Wenn wir nun sehen, dass das Resultat bisweilen die Wahrheit war, bisweilen aber nicht, so können wir auch nicht erwarten, dass es in Zukunft anders sein werde. So sinkt also auch die demonstrative Gewissheit auf die Stufe der Wahrscheinlichkeit herab.

[1] *H. N.* vol. I p. 437. [2] *H. N.* vol. I p. 404 und 483.
[3] *H. N.* vol. I p. 338.

Fällen wir also ein Urteil, so müssen wir, wenn wir rationell, den Prinzipien des Denkens gemäss, verfahren wollen, die Möglichkeit des Irrtums sofort ins Auge fassen und unser Vertrauen entsprechend dem Verhältnis, in dem bisher Irrtum und Wahrheit standen, einrichten. Wir müssten uns aber weiter bewusst sein, dass auch dieses Urteil über bisherige Irrtümer falsch sein kann, und auf diese Weise fortfahren bis ins Unendliche. So würden wir aber dem ursprünglichen Urteil jegliche Gewissheit rauben. Daraus, dass dies in Wirklichkeit nie geschieht, dass wir vielmehr fortwährend urteilen mit dem Bewusstsein, richtig zu urteilen, sehen wir, dass wir nicht rationell verfahren, nicht den Verstand zum Massstab unserer Ueberzeugung machen, sondern überall dem Glauben, diesem reflexionslosen Instinkt folgen. Dieser instinktmässige Glaube wird zwar durch die Erfahrung früheren Irrtums ein wenig gemindert; aber bis zu einer vollständigen Annullierung oder auch nur wesentlichen Schwächung des augenblicklich gefällten Urteils kommt es nie. Zu einer Reihe der oben beschriebenen spitzfindigen Kontrollen eignet sich der Glaube nicht vermöge seiner sinnlichen Natur. Die Sensation macht also auch das Wesen der demonstrativen Gewissheit aus.

Auch in den Thatsachenschlüssen nimmt Hume eine Degeneration der Gewissheit an. Er nennt sie unphilosophische Wahrscheinlichkeit.[1] Ein wesentlicher Unterschied zwischen ihr und der zu Recht bestehenden Wahrscheinlichkeit lässt sich nicht angeben. In beiden Fällen ist die Gewissheit ein zusammengesetzter Effekt aus mehreren einander entgegenstehenden Ursachen. Während in der philosophischen Wahrscheinlichkeit alle einzelnen Fälle in gleicher Weise angerechnet werden und Ueberzeugung hervorbringend wirken, üben bei der unphilosophischen Wahrscheinlichkeit einzelne Thatsachen einen grösseren Einfluss auf die Einbildungskraft aus als andere. Die Gründe dafür können verschieden sein. So wirkt ein kürzlich erlebtes Ereignis stärker auf den Geist als ein vor längerer Zeit geschehenes, ein solches, an dem wir mit Interesse beteiligt sind, mehr als ein anderes, das uns gleichgiltig gelassen hat. Es wird ferner neuen Eindrücken sehr schwer,

[1] *H. N.* vol. I p. 440 f.

alten Gewohnheiten entgegen und besonders allgemeinen Regeln zuwider Einfluss auf die Einbildungskraft zu erlangen, während andrerseits eine berechtigte Ueberzeugung dadurch abgeschwächt wird, dass sie durch eine Menge von Zwischengliedern erschlossen werden muss.

Hume sieht sich also am Schlusse seiner Erörterungen gezwungen, eine absolute Unzuverlässigkeit jeglichen Urteils zu konstatieren. Der naive Begriff der Wahrheit als Uebereinstimmung unserer Ideen mit den Thatsachen der Erfahrung war schon von Locke aufgegeben. Aber selbst der Lockesche Begriff der Wahrheit als Uebereinstimmung der Ideen mit einander trifft auf die Lehren des *Treatise of Human Nature* nicht mehr zu. Der Verfasser begnügt sich mit einer Beschreibung der geistigen Vorgänge und der sie beherrschenden Gesetze. Die Thatsache allerdings, dass der Mensch, wenn er auch für sein Denken und Schliessen keine Gründe anführen könne, trotzdem fortfahre zu denken und zu schliessen, hat er auf das Nachdrücklichste hervorgehoben. „*Whoever has taken the pains to refute the cavils of total scepticism has really disputed without an antagonist.*“ [1]

Von den Konsequenzen, die Hume aus seinen erkenntnistheoretischen Ansichten zieht, kommen zunächst einige Konsequenzen der Lehre von den Impressionen und Ideen in Betracht. Wenn jede Idee eine ihr zu Grunde liegende Impression hat, so kann es, da keine Impression ohne eine bestimmte Quantität und Qualität ist, keine abstrakten Ideen geben. Denn von diesen wird behauptet, dass sie ohne bestimmte Quantität und Qualität seien. Hume ist der Ansicht, dass alle abstrakten Ideen besondere seien, die alle ihnen ähnliche Ideen repräsentieren. Durch eine Neigung des Geistes, die Ideen aller anderen Objekte derselben Gattung zu reproducieren, werde die partikuläre Vorstellung zu einer allgemeinen.[2]

---

[1] *H. N.* vol. I p. 478, 549.

[2] Auf die Frage, in wieweit die Ansicht Humes eine Weiterbildung der Lehren Berkeleys enthält, können wir in diesem Zusammenhang nicht eingehen, sondern müssen auf die oben citierte Abhandlung von Meinong und die von Meyer verweisen (letztere in den Abhandlungen

Auch für die Lehren von Raum und Zeit ist der Satz über die Ableitung der Ideen aus den Impressionen von grosser Bedeutung. Wenn nämlich unsere Ideen genau den Dingen entsprechend gebildet sind, so können wir von der Unverträglichkeit zweier Ideen auch auf die Unverträglichkeit der ihnen entsprechenden Objekte schliessen. Nun kann man die unendliche Teilbarkeit einer endlichen Idee nicht vorstellen. Die Einbildung kommt bei dem Versuch einer Teilung bei einem nicht weiter teilbaren Minimum an. Folglich sind auch die Körper nicht ins Unendliche teilbar: wenn ein Körper aus einer unendlichen Menge der vorstellbar kleinsten Teile bestände, so würde er unendlich gross sein.

Dasselbe Argument gilt auch in Rücksicht auf die Zeit.

Die Ideen von Raum und Zeit sind für Hume abstrakte Ideen.[1] Dass Raum und Zeit an sich nichts sind, folgt ihm aus der Ueberlegung, dass sie nicht gedacht werden können ohne sie erfüllende Gegenstände.[2] Von der Ausdehnung bleibt nichts mehr übrig, wenn die Wahrnehmung von sichtbaren und berührbaren Punkten aufhört.[3] Allerdings genügt schon die Möglichkeit der Vorstellung von Gegenständen, um die Raumidee entstehen zu lassen — und in diesem Sinne ist allerdings ein leerer Raum möglich —; aber ganz ohne eine Idee von Gegenständen sind Raum und Zeit nicht vorhanden für das Denken. Beide sind nur Ideen von der Art und Weise, wie Gegenstände existieren. Die Idee des Raumes ist die Idee von der Anordnung der sichtbaren und berührbaren Gegenstände, die Zeit eine Idee von der Succession von Objekten. Wie man keine Zeit vorstellen kann bei einer unveränderten Existenz — sondern nur in der Aufeinanderfolge von Veränderungen —, so kann man auch keinen Raum vorstellen ohne etwas ihn Erfüllendes. Dies ist nur möglich in übertragenem Sinne, indem wir an die Möglichkeit, dass er erfüllt werden kann, denken.

Die Ausdehnung besteht dementsprechend nach Hume aus einer endlichen Anzahl sichtbarer und berührbarer mathema-

zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von B. Erdmann. Heft III. Halle (Saale) 1894. [1] *H. N.* vol. I p. 343.

[2] Hume bewegt sich in Erörterungen, die denen Kants direkt entgegengesetzt sind. [3] *H. N.* vol. I p. 335 und 514.

tischer Punkte, d. h. aus Punkten, welche für sich keine Ausdehnung haben — sonst würden es physikalische Punkte sein —, die aber, sobald zwei von ihnen zusammenkommen, einander nicht durchdringen, sondern einen aus Teilen bestehenden, einen zusammengesetzten Körper ausmachen.

Klarer sind die Konsequenzen, die Hume für das Wesen des Selbstbewusstseins und für das Substanzproblem aus seinen Lehren zieht. Indem er die geistigen Erlebnisse beobachtet und beschreibt, sieht er den Strom der Perceptionen ruhig seinen Gesetzen gemäss verlaufen. Alle Sinneswahrnehmungen, ja alles Denken und Schliessen wird ihm Passivität des Geistes. Selbst beim Vergleich mehrerer Vorstellungen nimmt er keine Aktivität des Geistes an: der Vergleich ist ihm ein einfaches Nebeneinander verschiedener Elemente. Nach einer Stelle könnte es allerdings so scheinen, als ob Hume bei der Bildung von Ideen Aktivität des Geistes voraussetzte. Er spricht von *actions of the mind in forming the ideas.*[1] Aber diese Worte sind nur eine Anlehnung an den gewöhnlichen Sprachgebrauch. Unser Philosoph giebt seine Meinung ausdrücklich dahin ab dass es einerlei sei, ob man die Perceptionen Handlungen oder Modifikationen eines Geistes nenne.[2] In Wahrheit gäben sich die Perceptionen weder als Modifikationen noch als Handlungen einer Substanz. Hume setzt sich in bewussten Gegensatz zu der Annahme einer Stufenfolge von Thätigkeiten des Geistes bei verschiedenen Erscheinungen des geistigen Lebens. Er ist der Ansicht, dass es keinen Wesensunterschied giebt zwischen Vorstellung, Urteil und Schlüssen. Alle drei Funktionen sind ihm nur *particular ways of conceiving ideas.*[3]

Aber auch das ist noch nicht Humes eigentliche Meinung, dass sich das Denken begreifen lasse als Passivität, als Inhärenz einer geistigen Substanz. Es ist vielmehr gar keiner da, der beobachtet, empfindet, denkt; es wird nur empfunden, beobachtet, gedacht. Wenn Hume von einem Ich und Wir redet, ja wenn er von einem Geist, einer Seele spricht, so ist das nur eine Akkommodation an die Redeweise des täglichen Lebens.

---

[1] *H. N.* vol. I p. 365. [2] *H. N.* vol. I p. 527.
[3] *H. N.* vol. I p. 401 note.

Die Annahme einer unveränderlichen, ununterbrochenen geistigen Substanz ist ihm eine Fiktion.[1] Denn der Idee eines Ich entspricht keine Impression. Diesem Gedanken verleiht Hume den stärksten Ausdruck, indem er erklärt, die Menschen seien nur Bündel von Perceptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und in fortwährendem Fluss und stets in Bewegung sind; *men are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an unconceivable rapidity and are in a perpetual flux and movement.*[2] Diese Lehre ist, wie schon oben angedeutet wurde, die Folge des Prinzips, dass jeder Idee eine Impression zu Grunde liegen muss. Indem Hume nach einer Impression zur Idee des Ich sucht, fragt er ironisch, ob diese Impression angenehm oder unangenehm, ob sie eine Impression der Sensation oder Reflexion, süss oder bitter sei.[3] Er finde, wenn er an sein Ich denke, stets nur eine Perception von Wärme oder Kälte, von Lust oder Unlust, eine Gemütsbewegung oder eine Sensation, während sich das Ich in keiner dieser Perceptionen zeige.[4]

Unser Philosoph giebt sich jedoch nicht zufrieden mit der Leugnung des Selbstbewusstseins und dem Nachweis, dass demselben eine Fiktion zu Grunde liege. Er stellt sich mit Recht die Aufgabe, nachzuweisen, wodurch diese Fiktion zu stande kommt, und entledigt sich dieser Aufgabe in scharfsinniger Weise. Indem er den Begriff Identität erklärt, hebt er hervor, dass es ein Irrtum sei, Perceptionen, die sich vollkommen ähnlich seien, für identisch zu halten.[5] Wenn zwei Perceptionen durch Raum und Zeit getrennt seien, so seien sie verschieden und könnten gar nicht die Idee der Identität hervorrufen. Der Begriff der Identität entstehe erst, wenn wir ein Objekt während des Verlaufes einer gewissen Zeit beobachteten; das Wesen der Identität bestehe darin, dass unsere Vorstellungen unverändert und ununterbrochen fortdauerten während eines gewissen Zeitverlaufes.

Nun glaubt Hume im Vorstellungsleben Merkmale entdeckt zu haben, die denen der Identität so ähnlich sind, dass sie zu

[1] *H. N.* vol. I p. 536, 540. [2] *H. N.* vol. I p. 534.
[3] *H. N.* vol. I p. 533. [4] *H. N.* vol. I p. 534. [5] *H. N.* vol. I p. 489.

einer Verwechselung führen können. Bei unseren Vorstellungsverläufen beobachten wir zwar bei gespannter Aufmerksamkeit eine Veränderung der Perceptionen: aber die Veränderung geht für gewöhnlich so unmerklich vor sich, dass die Dispositionen des Geistes sich gar nicht ändern. Die neue Perception wird durch die vorhergehende so allmählich eingeführt, dass wir den Wechsel unter gewöhnlichen Verhältnissen gar nicht beachten. Der Grund für diese Leichtigkeit liegt in den Relationen der Aehnlichkeit und besonders der Kausalität. Deren Wesen besteht ja eben in dieser leichten Verknüpfung der Perceptionen. Auf diese Weise kommt die Fiktion einer allen einzelnen Vorstellungen zu Grunde liegenden ununterbrochenen und unveränderten geistigen Substanz zu stande.

Ganz ähnlich, wie das Zustandekommen der Fiktion einer geistigen Substanz, wird die Annahme einer körperlichen Substanz, einer transcendenten Aussenwelt erklärt. Die Frage, ob uns die Sinne oder der Verstand zur Annahme von der Wirklichkeit der Aussenwelt verleiten, lässt sich nach Humes Meinung leicht entscheiden, wenn man sich klar macht, dass diese Annahme beruht 1) auf derjenigen einer dauernden, d. h. einer über die Dauer der Wahrnehmung hinaus bestehenden Existenz der Objekte, und 2) auf derjenigen einer gesonderten Existenz der Objekte, derart dass die Objekte etwas von den Perceptionen Verschiedenes sind.

Nun geben uns die Sinne unsere Wahrnehmungen nicht als dauernde Existenzen; denn sobald wir aufhören, wahrzunehmen, hören auch unsere Perceptionen auf.

Als etwas (von den wirklichen Existenzen) Verschiedenes könnten die Sinne ihre Wahrnehmungen bringen, indem sie dieselben entweder als Bilder und Repräsentationen äusserer Objekte brächten, oder als eben diese Objekte selbst. Die erstgenannte Möglichkeit trifft nicht zu: denn damit man ein Bewusstsein davon habe, dass eine Erscheinung ein Bild ist, muss man ein Wissen von dem Dinge haben, dessen Bild sie ist. Wir haben von den Dingen aber nur einerlei Vorstellung und Bewusstsein, nämlich die Perceptionen.

Auch die zweite Möglichkeit, dass die Sinne uns die Dinge als äussere Objekte geben, trifft nach Humes Ansicht nicht zu. Er glaubt, dass diese Ansicht eines Beweises nicht bedürfe,

sondern einfach eine zu beobachtende Thatsache sei. [Wir werden sehen, dass Hume diese Ansicht im *Essay* aufgegeben hat.]

Dass die Sinne uns nur subjektive Empfindungen geben, ist nach Hume schon an sich eine Vermutung, auf die man durch einiges Nachdenken leicht geführt wird. Von den dreierlei Arten der Sinneswahrnehmungen — den Gefühlen, den Gesichts- und Gehörswahrnehmungen und der Gestalt und Ausdehnung — werden die ersten allgemein als rein subjektive Existenzen anerkannt. Die zweiten stehen nach dem Urteil der Philosophen auf derselben Stufe. Sollte es denn mit der dritten Art von Sinnesempfindungen anders sein? Wir sind ja doch ausser stande, die Ausdehnung und Solidität für sich zu denken; wir müssen sie stets denken als eine Anordnung sichtbarer und berührbarer Punkte. Wenn also die sichtbaren und berührbaren Punkte aufhören, real zu sein, so muss es auch die dritte Art von Sinneswahrnehmungen. Also sind alle Sinneswahrnehmungen nur subjektiv.[1]

Ebenso wenig aber wie durch die Sinne entsteht die Annahme einer dauernden und verschiedenen Existenz der Objekte durch den Verstand. Denn was für scharfsinnige und einleuchtende Argumente auch immer für seine Mitwirkung beim Zustandekommen der fraglichen Illusion vorgebracht werden mögen: diese Argumente sind den Kindern und gewöhnlichen Menschen nicht bewusst, werden nicht einmal von ihnen verstanden, können also auch nicht massgebend für sie sein: und sie alle haben doch die Illusion der Aussenwelt.[2] Es muss also die Imagination diejenige Fähigkeit sein, auf der die Annahme einer Aussenwelt basiert.[3]

Nun beobachten wir aber in den Objekten ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis und eine grössere Beständigkeit der Erscheinungen als in den subjektiven Zuständen des Gefühls, die wir in uns wahrnehmen; und selbst wenn wir einen Wechsel in den äusseren Objekten wahrnehmen, so sehen wir wiederum Beständigkeit im Wechsel und Regelmässigkeit in der Veränderung. Auf Grund dieses beobachteten Zusammenhanges in den Erscheinungen nimmt die Einbildung

[1] *H. N.* vol. I p. 482. [2] *H. N.* vol. I p. 478. [3] *H. N.* vol. I p. 483.

einen noch grösseren Zusammenhang in den Dingen an. Weil ich, wenn ich nach einer bestimmten Richtung meines Zimmers sehe, stets die Perception eines Tisches habe, nehme ich an, dass das Objekt auch da ist, wenn ich nicht hinsehe.

Zu diesem beobachteten Zusammenhang in den Erscheinungen kommt als weiterer Grund für die Annahme einer Aussenwelt noch die Gleichförmigkeit der Erscheinungen. Wie wir schon oben gesehen haben, kommt der Begriff der Identität mit resp. ohne Berechtigung dadurch zu stande, dass der Geist während des Verlaufes einer gewissen Zeit in der Beobachtung eines resp. mehrerer eng verbundener Objekte nicht gestört wird, sondern in der gleichen Lage der Beobachtung verharrt. Aus dem Dilemma, das dadurch entsteht, dass von einer Perception zu einer anderen, ihr absolut ähnlichen (d. h. von einer Wahrnehmung eines Gegenstandes zu einer zweiten Wahrnehmung desselben Gegenstandes) vermöge der Relation der Aehnlichkeit ein ebenso leichter Uebergang stattfindet, wie bei identischen Objekten, dass aber dennoch diese Perceptionen, weil sie räumlich und zeitlich getrennt sind, als verschiedene Existenzen angesehen werden müssen, aus diesem Dilemma rettet sich die Imagination dadurch, dass sie ein ununterbrochenes Sein fingiert und dieses den Erscheinungen zu Grunde legt.[1]

Dieses ununterbrochene Sein wird aber nicht nur fingiert, sondern auch mit Glauben vorgestellt, mit einem Wirklichkeitsgefühl verbunden. Die Lebhaftigkeit, mit der die Impressionen vorgestellt werden, wird nämlich durch die Relationen der Aehnlichkeit und der Kausalität auf diese fingierten Existenzen übertragen.[2] Sobald diese letzteren aber als dauernd vorgestellt werden, werden sie naturgemäss auch als unterschieden von den Perceptionen vorgestellt. Ueber den wirklichen Grund unserer Perceptionen können wir nach der Ansicht unseres Philosophen keinerlei Gewissheit erhalten. Dieselben mögen durch die produktive Energie unseres Geistes entstehen oder durch Objekte hervorgerufen werden oder direkt von dem Schöpfer unseres Daseins erzeugt werden. In Betreff dieser Frage müssen wir uns mit einem *non liquet* bescheiden.

---

[1] *H. N.* vol. I p. 495. [2] *H. N.* vol. I p. 497.

Für unser Denken besteht die Substanz nur in einer Reihe von Qualitäten, die zugleich im Geiste auftreten ohne ein erkennbares Verknüpfungsprinzip. Während nun Kinder und Poeten unaufhörlich nach diesem Prinzip suchen oder dasselbe gar personifizieren, ist es Sache des Weisen, auf die Annahme eines solchen Prinzips zu verzichten und nur die Thatsachen des geistigen Lebens zu beschreiben.[1]

Die Lehrmeinungen des Treatise im Essay.

Bei der nunmehr vorzunehmenden Vergleichung der Lehren des *Essay* mit denen des *Treatise* werden wir in derselben Weise wie in der Behandlung des ersten Werkes zuerst den Gesichtspunkt aufstellen, unter dem die Probleme behandelt werden, sodann das Material des Schliessens, weiterhin die Form desselben und schliesslich die daraus sich ergebenden oder wirklich gezogenen Konsequenzen betrachten. Im Laufe der Betrachtung der einzelnen Probleme wird die Wandlung, welche die Ansichten unseres Philosophen durchgemacht haben, aus der Art der Darstellung erhellen oder ausdrücklich hervorgehoben werden.

Obgleich Hume in dem Titel „*Essay concerning Human Understanding*" den menschlichen Verstand das Objekt seiner Untersuchungen nennt, so zeigt uns doch ein Blick in das Werk selbst, dass die Problemlage eine andere geworden ist. Man geht unserer Ansicht nach nicht weit genug, wenn man mit Elkin den *Essay* als eine Reproduktion des ersten und dritten Teiles des *Treatise* bezeichnet. Es ist nicht mehr die Absicht unseres Philosophen, eine Stufenfolge der verschiedenen Arten der Gewissheit festzustellen, die aus den verschiedenen Operationen des Geistes folgen. Es ist nicht nur der Hauptsache nach das Problem der Kausalität, das den Autor interessiert, sondern die Behandlung dieses Problemes tritt so sehr in den Vordergrund, dass es als der alleinige Gegenstand der Erörterungen bezeichnet werden kann. Die Behandlung der Lehre von den Perceptionen und Relationen, vor allem die der Lehre von der demonstrativen Gewissheit

[1] *H. N.* vol, I p. 510.

kommt nur als Vorbereitung oder im Gegensatze zu dem Hauptproblem in Betracht.

Ein weiterer Unterschied des *Essay* vom *Treatise* ist der, dass die Untersuchungen nicht mehr als Selbstzweck betrieben werden, wenigstens nicht so ausschliesslich wie im *Treatise*. Der *Essay* ist mehr als eine auf die Möglichkeit und Grenzen der Erkenntnis gerichtete Abhandlung; er tritt polemisch auf gegen die Erkenntnisse, die ohne genügende Begründung durch anerkannte Prinzipien des Verstandes sich als Resultate sicherer Forschung gebärden. Elkin verkennt diese antithetische Orientierung des *Essay* und findet sogar, dass sie in höherem Masse im *Treatise* vorhanden sei. Allein gerade die spätere Abhandlung stellt im Anfang als ihren Hauptzweck den der Bekämpfung jeder falschen Metaphysik hin und schliesst mit der Forderung, dass ausser den mathematischen und naturwissenschaftlichen Werken der gesamte Inhalt aller Bibliotkeken dem Feuer überliefert werden solle. Zudem sind im *Essay*, wenn auch in vorsichtiger Form, die Konsequenzen der philosophischen Lehren, die für das Gebiet der Religion und Moral wichtig sind, in weitgehendem Masse gezogen.

In seinem Kampfe gegen die sogenannte falsche Metaphysik verfolgt Hume den Zweck, die Menschen von der Beschäftigung mit solchen Fragen abzuhalten, die ihrer Natur nach dunkel und unlösbar sind. Um diesen Zweck zu erreichen, verspricht er eine genaue Analyse der Fähigkeiten des Geistes, gewissermassen eine Geographie desselben zu geben.[1] Trotzdem bleibt unsere obige Behauptung zu Recht bestehen: die intuitiven und demonstrativen Wissenschaften und die Art der Erkenntnisse, die sie vermitteln, werden nur oberflächlich behandelt und als ihrem Wesen nach bekannt vorausgesetzt: es wird ihnen nicht einmal ein besonderer Abschnitt gewidmet. Nur die auf Thatsachenschlüssen beruhende Gewissheit und ihre Grenzen sind der eigentliche Gegenstand der Untersuchung. Da uns jedoch Andeutungen über das Wesen jener anderen

---

[1] David Hume, *An Inquiry concerning Human Understanding* in den *Essays by* David Hume, ed. Ward Lock and Co. London, p. 313. Ich werde diese Ausgabe weiterhin unter der Chiffre *H. U.* citieren und die Zahl der Sektion, aus der die Citate genommen sind, in Klammern beifügen.

Wissenschaften überall entgegentreten, so dass wir uns ein Bild von den Veränderungen entwerfen können, die diese Lehren erlitten haben, so werden wir im Interesse der Klarheit der Entwickelung die Probleme in derselben Reihenfolge und Anordnung behandeln wie die Probleme des *Treatise* und den Anfang machen mit einer Auseinandersetzung der Gestalt, die die Lehre von den Perceptionen im *Essay* angenommen hat.

Die Terminologie ist für die Hauptbegriffe dieselbe wie im *Treatise* und wird im ganzen Werke einheitlich durchgeführt. Alle Erscheinungen des geistigen Lebens heissen Perceptionen. Dieselben zerfallen in Impressionen und Ideen. Mit dieser einmaligen Teilung der Perceptionen begnügt sich Hume im wesentlichen. Allerdings wird in späteren Sektionen von einer äusseren und inneren Sensation gesprochen[1] und wir müssen annehmen, dass diese Teilung der im *Treatise* angeführten in Impressionen (resp. Perceptionen) der Sensation und Reflexion entspricht; aber diese Teilung ist von gar keiner Bedeutung im *Essay*, wird wie gesagt als massgebend gar nicht aufgeführt. Der im *Treatise* in dem speziellen, oben erörterten Sinne angewandte Begriff der Reflexion kommt im *Essay* fast durchweg in der dem deutschen Sprachgebrauch entsprechenden Bedeutung „Ueberlegung" zur Anwendung.[2] Nur einmal erscheint er in der ihm im *Treatise* eignenden Bedeutung.[3] Durchweg sind im *Essay* die Begriffe Impression und Sensation Wechselbegriffe, ein Sprachgebrauch, zu dem, wie wir sahen, die Ansätze im *Treatise* schon vorlagen.

Auch die im *Treatise* aufgeführte Einteilung der Impressionen und Ideen in einfache und zusammengesetzte fehlt im *Essay*. Es wird allerdings auch hier von der Vorstellung eines goldenen Berges als von einer zusammengesetzten Idee geredet. Nach der Terminologie des *Treatise* ist aber schon die Vorstellung des Goldes eine zusammengesetzte Idee, die aus den einfachen des Gelben, Festen, Schmelzbaren besteht.[4] Ob Hume einen Grund dafür gehabt hat, dass er das Auseinanderfallen der Wahrnehmungen in die Einzelempfindungen nicht wieder betont, werden wir weiter unten sehen.

---

[1] *H. U.* p. 345 f, 352 (VII.). [2] *H. U.* p. 332 (V.), 343 (VII.).
[3] *H. U.* p. 346 (V.). [4] *H. N.* vol. I p. 321.

Als Unterschied der Impressionen und Ideen wird ganz wie im *Treatise* ihre verschiedene Stärke angegeben. Die weniger starken und lebhaften Perceptionen werden Ideen genannt. An Klarheit gewinnt die Lehre von den Impressionen und Ideen dadurch, dass die Einteilung der Ideen in solche der Einbildungskraft und des Gedächtnisses nicht wiederholt wird. Diejenigen Perceptionen, die im *Treatise* anfangs mit dem Namen Ideen des Gedächtnisses und später mit dem Impressionen des Gedächtnisses bezeichnet wurden, werden im *Essay* gerechnet unter die Thatsachen, welche dem Gedächtnis oder den Sinnen gegenwärtig sind.[1] Auf diese Weise wird die lästige Zwischenstufe zwischen den beiden Arten von Perceptionen beseitigt. An Tiefe hat die Lehre allerdings durch diese Vereinfachung verloren.

Eine weitere Zwischenstufe zwischen den reinen Ideen und den Impressionen stellten im *Treatise* die mit Glauben verbundenen Ideen dar. Die Schwierigkeit, welche diese vierfache Abstufung des Stärkeunterschiedes machte, wird im *Essay* weiterhin durch eine Umbiegung des Glaubensbegriffes verringert. Die Aufmerksamkeit des Lesers wird schon durch den Umstand von der genannten Schwierigkeit abgelenkt, dass Hume dem Glauben nur eine untergeordnete Bedeutung im *Essay* beimisst. Er stellt die Erörterung dieses Begriffes als so belanglos für den Gang seiner Untersuchungen hin, dass er behauptet, der letztere könne sehr wohl verstanden werden, auch wenn man jene gar nicht läse. Zudem ist der Begriff des Glaubens positiv verändert. Aus der Thatsache, dass der Philosoph sich in der Beschreibung des Glaubens als einer lebhaften Idee gar nicht genug thun kann — er nennt ihn *a more vivid, forcible, firm, steady conception*[2] —, geht hervor, dass ihm selbst diese Beschreibung nicht recht genügt. Eine genaue Definition erklärt er nicht geben zu wollen; und er beruft sich schliesslich auf die Selbstbeobachtung und Erfahrung der Leser. Ja, er nennt den Glauben im Gegensatz zu seinen Ausführungen im *Treatise* ein Gefühl, ein Gefühl, das die Ideen begleitet, welche wir für Thatsachen halten im Gegen-

[1] *H. U.* p. 346 (V.).
[2] *H. U.* p. 337 (V.).

satz zu den Fiktionen und losen Träumereien; er vergleicht dies Gefühl mit den Affekten der Liebe und des Hasses. Schon im Appendix zum *Treatise* erschien ihm die Gleichsetzung des Glaubens mit einer lebhaften Idee eine ungenügende Erklärung desselben zu sein; schon dort meint er, dass die Bezeichnung des Glaubens als eines Gefühles der Wahrheit näher komme.[1]

Einen Fortschritt zur Klarheit hat Hume ferner in seiner Lehre von den Axiomen gemacht. Wir haben im *Essay* eine bewusste und ausdrückliche Anerkennung derselben seitens unseres Philosophen. Der Satz, dass allen Ideen Impressionen zu Grunde liegen, wird als eine allgemeingültige Maxime, als ein in sich klarer und selbstevidenter Satz bezeichnet, dessen Anwendung geeignet ist, dem Denken grosse Dienste zu leisten.[2] In merkwürdigem Gegensatz zu dieser Aufstellung steht allerdings noch immer der Umstand, dass soeben eine Ausnahme des Satzes konstatiert ist; aber Hume hält die Ausnahme für zu unbedeutend, als dass er sein Axiom darum sollte fallen lassen.

Ebenso wie im *Treatise* tritt im *Essay* auch der Satz, dass alles, was verschieden ist, getrennt werden könne, als Axiom auf, wenn er auch eine so häufige Anwendung schon wegen der geringeren Anzahl der den Philosophen im zweiten Werke beschäftigenden Probleme nicht findet.[3]

---

[1] Die Behauptung, dass die Lehre vom Glauben im *Essay* sich geändert habe, stellt auch Elkin auf (a. a. O. p. 681). Jedoch vermisst man bei ihm eine Würdigung der Bedeutung, die diese Veränderung für das System hat. [2] *H. U.* p. 319 (I.). [3] *H. U.* p. 324, 328 (IV.).

VITA.

Natus sum Maximilianus Guilelmus Brede in oppido Segeberg a. d. XVIII Kal. Mart. anno h. s. LXXIII patre Gerhardo, matre Christina e. gente Voss. Cum per tres annos scholam, cui ad magistros edocendos instructae pater praeerat, frequentavissem, Realprogymnasium Segebergense septem annis absolvi. Tum vere anni h. s. LXXXIX gymnasium Flensburgense adii, ubi post tres annos testimonium maturitatis adeptus sum. Vere anni h. s. XCII universitatem Bonnensem petivi ut studiis theologicis et philosophicis me darem. Unde post sex menses Halas Saxonum atque autumno anni XCIV Kilias me contuli. Vere anni XCV ordini philosophico Halensi ad doctoris philosophiae gradum impetrandum hanc dissertationem proposui, quam olim Krugiani stipendii causa Halis conscripseram.

Docuerunt me viri doctissimi Sell, Meinhold, Elter, Justi Kähler, Beyschlag, Loofs, Kautzsch, Hering, Haym, Erdmann, Droysen, Baumgarten, Schürer, Glogau, Nitzsch, Matthaei. Quibus omnibus viris doctissimis, imprimis vero Bennoni Erdmanno, qui semper consilio me adiuvit, gratias debitas ago.